

COMPARTIR O ACUMULAR UNA APROXIMACIÓN BÍBLICA¹

Néstor O. Míguez

I. Introducción

El tema de la acumulación de bienes ha adquirido hoy una significación decisiva dado el modelo de desarrollo económico de los últimos años, tanto a nivel nacional como a escala mundial. Para no aburrir al lector con cifras ya conocidas, dadas a publicidad por las Naciones Unidas, bástenos con recordar que en los treinta años que corren de 1962 a 1992 la producción mundial se triplicó, pero que esto significó un aumento de consumo en los sectores pudientes del mundo desarrollado y una disminución de la parte correspondiente a los sectores más pobres. Tanto es así que se estima que el veinte por ciento de la población mundial consume más del ochenta por ciento del producto bruto mundial (también en gastos de energía, educación, salud, etc.), mientras que el veinte por ciento más pobre apenas alcanza a consumir el uno y medio por ciento. Y la tendencia a nivel mundial sigue siendo la del aumento de bienes acumulados en el cada vez más restringido mundo de los ricos y una creciente miseria en el creciente número de los excluidos. Nuestro estudio se propone considerar algunos elementos bíblicos, en una visión general, que puedan aportar a la necesaria discusión ética que esta situación reclama.

El estudio presentado por el biblista Christopher Duraisingh, de la India, en el Encuentro sobre el Compartir Ecuménico de Recursos de El Escorial ofrece una gran riqueza en su propuesta

¹ Este estudio bíblico fue presentado originalmente en el Encuentro argentino de iglesias, organismos y movimientos ecuménicos del "Compartir Ecuménico de Recursos" Buenos Aires. 12-13 de mayo de 1990. Ha sido revisado y adaptado para su publicación ahora.

analítica. Nos propone examinar el concepto del compartir no solamente a través de "historias modelo", sino fundamentalmente a través de las imágenes del Pacto, del Cuerpo y de la Eucaristía como expresiones de la relación de Dios con su pueblo. Y descubre en el centro de estas tres imágenes la "comunidad", el compartir, que encierra un nuevo modelo para comprender la naturaleza subversiva, liberadora y totalizadora de la acción de Dios. Sobre estas líneas me propongo elaborar, viendo cómo se muestran en la Escritura algunos aspectos concretos en que se realiza, en el plano de las relaciones interhumanas, el sentido más profundo del compartir de la fe.

Varias veces y de distintas maneras se ha destacado que el "compartir" no debe limitarse a los bienes materiales, que hay una dimensión "espiritual" del compartir que no debe soslayarse. Los que "dan" recursos materiales se enriquecen espiritualmente por ese compartir. Así como los más pobres económicamente hablando suelen tener una riqueza espiritual que pueden ofrecer a los otros sin sentirse "menos" que los demás, aún cuando el sustento cotidiano, por arbitrio de los mecanismos asimétricos de la economía, parezca depender hoy de la dadivosidad de los ricos. Esto es así para la Biblia, y veremos algunos textos que apuntan en esa línea.

Pero esto no debe ocultarnos el otro aspecto fundamental: que las prácticas materiales y sociales, entre ellas las económicas, políticas, o del mundo de la cultura, establecen modos de relación humana que condicionan nuestra vida espiritual, nuestra relación con Dios. Y de esto también nos hablan las Escrituras. No en el sentido de que un individuo pobre (o uno rico, por el otro lado), por su situación económica o cultural, pueda "desarrollar" más o menos su espiritualidad. Sino que la práctica social, las formas concretas de las relaciones materiales o políticas, actualiza una forma particular de "vivir el mundo" en donde se pone de manifiesto el sentido más profundo de nuestro ser humano, la relación con nuestro prójimo y con Dios. Para este estudio he elegido algunos textos que se vinculan con lo económico, como podríamos haber elegido lo político, o lo cultural. Al elegir el tema del "compartir económico" no estamos reduciendo nuevamente la idea del compartir al tema del dinero, sino destacando que también allí se pone de manifiesto el significado real de "lo espiritual" como sentido de la vida y ética del amor. El compartir de recursos económicos es un elemento que debe ser considerado también en nuestro compromiso ecuménico. Ciertamente no el único. En muchos casos lo económico se ha opuesto, incluso, al compartir, por las dinámicas

de conflicto que ha generado. Pero creo que, a su vez, en la Biblia, se nos dan líneas que nos ayudan a ver en lo económico paradigmas de otras formas de entender la vida como compartir.

2. Compartir o acumular: los "sistemas" del Antiguo Testamento

En las Escrituras hebreas (y también en el Nuevo Testamento) descubrimos más de una línea de pensamiento, más de una forma de entender y expresar la vivencia de la ley más de una "propuesta" en cuanto a las formas en que el Pueblo de Dios debe realizar Su voluntad. Estas líneas, que se complementan entre sí pero a veces también se contraponen, difieren en su teología y representan la pluralidad de tradiciones existentes dentro del pueblo hebreo. En ese sentido podemos decir que la misma Escritura ya es "ecuménica". Pero también difieren en cuanto a su comprensión de la organización social, económica y política de Israel (e incluso de sus pueblos vecinos).

Entre estos diversos sistemas o corrientes podemos identificar dos formas de comprender la dinámica de vida y muerte, de la relación entre los bienes necesarios para la vida, su adquisición y uso, y el sentido trascendente de los bienes. Uno es el sistema que organiza la comprensión y ritualidad de la vida en torno de la búsqueda de la "pureza"; el otro sistema, llamado del "don/deuda", se construye como proyección de la relación humano-divina. Estos nos servirán de término de comparación en estos párrafos. F. Belo, el autor que identifica estas dos maneras de "organizar" los sistemas legales, especialmente del Pentateuco, muestra las distintas comprensiones que cada uno de ellos tenía del sentido de las relaciones económicas y sociales.² El orden de la "pureza" buscaba regular la vida social a partir de la idea central de *conjurar a la muerte a través de un sistema. de prescripciones e interdicciones*. No podemos entrar acá en detalles sobre las diversas manifestaciones de este sistema, pero podemos caracterizarlo como el cumplimiento de una serie de ritos destinados a contener el pecado en las relaciones humanas mediante la interdicción y la expiación. Mantenerse puro, evitar contagiarse del sentido destructor de la muerte, se lograba mediante la realización de ciertos ritos expiatorios y

² F. Belo: *Lectura política del Evangelio*. La Aurora, Buenos Aires, 1984.

la anatematización de ciertas conductas contaminantes (vinculadas fundamentalmente a lo que podría considerarse como «mancha»: desperdicio de fuerza, de sangre o de vida). Así, p. ej., hacía "impuro" el contacto con un muerto, con la mujer menstruante, o la relación sexual que no produjera vida. También se condenaba como impureza la consumición de ciertos animales. Hay una concepción económica detrás de estas expresiones, ya que la idea es que la vida y energía deben preservarse, y que su pérdida (aún para preservar otras) produce impureza. Para reparar las "impurezas" debía desagraviarse a Dios mediante ciertas prácticas sacrificiales, que es el único sentido valioso de disponer del excedente vital. Este modo de comprender la relación con Dios está a la base del sistema sacerdotal, aunque no debe identificarse exclusivamente con la así llamada corriente sacerdotal del Pentateuco.

En cambio, el sistema del don y la deuda parte del concepto de que *la vida como don de Dios debe ser extendido socialmente a los otros*. El punto de partida aquí es la comprensión de que la vida misma y todo lo que la sostiene y posibilita es don de Dios. La recepción de estos dones nos transforma en deudores de Dios. Esta deuda debe ser compensada. Pero como es imposible compensar a Dios totalmente (porque debería devolverse la vida misma), la deuda debe ser pagada en la persona del prójimo, especialmente de aquél cuya vida es amenazada por la carencia de los dones que Dios ha puesto a disposición de todos (es decir, los pobres y desprotegidos: la viuda, el huérfano, el extranjero). Esto tiene como contrapartida la prohibición de excluir a los otros de lo que necesitan para vivir. Dentro de este código, por ejemplo, "no robarás" no es la consagración del derecho de propiedad, sino la disposición que niega la posibilidad de adueñarse de lo que es vital para otros. Esa es deuda para con Dios. Por lo tanto reclamar como deuda a otros lo que necesitan para su vida es olvidar que tenemos una deuda mayor con Dios. Esta concepción informa mayormente la corriente profética, aunque nuevamente se debe evitar una sobresimplificación, ya que hay otras concepciones proféticas que no se encuentran totalmente en este sistema teológico. Este concepto fundamental se extiende al Nuevo Testamento, por ejemplo, en la parábola de los dos deudores (Mt. 18:23-35) o en la petición del Padre Nuestro.³

³ Por lo que resulta discutible, tanto lingüística como exegéticamente, la unificación promovida en el ámbito Católico Romano de cambiar la palabra "deuda" por "ofensa" en el rezo de la oración del Señor, modificación que ni siquiera es avalada por uniformidad en las versiones católicas de la Biblia en castellano.

[227]

Veamos un ejemplo concreto de lo que significan estos sistemas en el plano económico. Una muestra interesante nos la da la cuestión de los diezmos (Dt. 14:22 ss). La lectura de este párrafo muestra el sentido vital que adquiere el diezmo. La ofrenda no es destinada a la acumulación sino al consumo. Es notable la diferencia con lo que establecen Lv. y Nm., cuando hablan de los diezmos. En Dt. la ofrenda es consumida por los ofrendantes y los levitas (los levitas estaban privados de la posesión de la tierra), y no se acumula en el templo. Por lo mismo, si es canjeada por dinero para facilitar su traslado, ese dinero no se acumula sino que se gasta en mercadería. Un diezmo de cada tres se destina exclusivamente a los desprotegidos.

De esa manera, el excedente económico simbolizado en el diezmo es considerado propiedad de Dios para extensión del don de la vida. Su uso está destinado a dos funciones vitales: el consumo festivo en el templo, compartido con el levita, y el aprovisionamiento de los necesitados. La fiesta es parte de la vida: es la celebración de la vida que Dios nos da. Lo *sacrificado a Dios* no es sacado del ámbito del consumo: es consumido como celebración. Y esa celebración se hace extensiva al que no tiene. Celebrar es compartir, compartir es celebrar la vida como don de Dios. El sistema de la pureza opta por otra manera: consagra el excedente a la "clase sacerdotal" para producir una purificación ritual del ofrendante. Allí aparece un administrador de los bienes de salvación, que dispone de una parte del excedente para su propio sustento. En la práctica religiosa este cuerpo administrador va adquiriendo progresivamente mayor poder de acumulación, hasta llegar a convertirse en centro de la actividad económica.

Ambos sistemas son parte de la ley "mosaica", y el propio texto bíblico muestra la tensión que se genera entre ambas comprensiones y sistemas. Así lo indican el imponente cap. 5 de Amós, las exclamaciones del cap. 1 de Isaías, o el resumen que hace Oseas (6:6) de éstas y muchas otras sentencias similares de los profetas: "Misericordia quiero, y no sacrificios, cercanía de Dios más que holocaustos". Esta expresión la retoma Jesús, confirmando esta línea frente a la preocupación por la "pureza" que manifiestan los fariseos (Mt. 9:13 y 12:7). Jesús añade, en esta última cita: "así no condenarías al que no tiene culpa". Esto es, el que consume para asegurar su vida no tiene culpa delante de Dios, porque lo único que hace es mantener el don que Dios le ha dado. El cap. siguiente, Dt. 15, presenta de otra manera este mismo tema: la condonación de la deuda del pobre. Esta remisión tiene un objeto: "con el fin de que

no haya ningún pobre entre los tuyos". El objeto de las leyes que rigen la economía no es "asegurar la libre gestión económica", sino asegurar la vida de todos. Sólo esta disposición a extender el don de la vida al que está amenazado por la pobreza puede asegurar la prosperidad del país. No es la acumulación lo que hace a una economía sólida, al menos en esta visión bíblica, sino la plenitud de todos los habitantes. No es aventurado trasladar esto a la situación actual de la deuda internacional de los países pobres. El texto que estamos tratando nos muestra ya la antigüedad de este problema (Dt. 15:6). La acumulación no es la fuente de una economía sana, una economía fuerte es la que asegura la distribución y la reparación del empobrecido. La deuda internacional es una maldición que termina ensañándose especialmente con el pobre.

La dimensión "espiritual" de esto aparece en los verss. 7-8. Si consideramos que éste es un texto "legal" no puede sino sonar extraño el carácter exhortativo: «no pese sobre tu corazón...» (vers. 9). ¿Cómo puede una ley regir o establecer indicaciones sobre las cavilaciones subjetivas o los sentimientos? Se revela así el sentido proclamativo de este pasaje: no se trata simplemente de regular una relación económica en favor del pobre. Se trata además de establecer una "cultura del compartir" que requiere de una cualidad espiritual muy especial: "saberse en deuda con Dios y alegrarse de poder extender el don de Dios al pobre" (vers. 10). La bendición de Dios está atada a una actitud que se encarna en el compartir.

Si vemos la forma de esta ley en el sistema de la pureza (Lev. 25), notaremos cómo nuevamente la influencia sacerdotal toma control de esta práctica. El séptimo año se transforma en un descanso ritual de la tierra. Pero aún en este caso el favorecido es el pobre, ya que el producto "silvestre" de la tierra ha de ser compartido por todos. Pero se instaura una nueva celebración: el Año Santo, a ser celebrado una vez cada cincuenta. Nuevamente esta fiesta adquiere una dimensión ritual, es el "jubileo", fiesta de purificación. En este caso se ve una complementación entre ambos sistemas, aunque el énfasis sea distinto. Pues aún el sistema de la pureza prevé medidas económicas que favorecen al más pobre: la pobreza llama a la muerte (en el hambre, en la enfermedad, en la desprotección) y por lo tanto las forras extremas deben ser interdictas. Para lo cual es necesario limitar también la riqueza, la acumulación. El Año Santo es, pues, un límite a la acumulación. Después de cincuenta años la tierra vuelve a sus antiguos poseedores, aún cuando fue vendida para pagar deudas o por otras necesidades. La acumulación ilimitada aparece como una "impureza" que amenaza la relación

[229]

con Dios. Así también lo ven los profetas. Isaías exclama: "¡Ay de los que juntan casa con casa y anexan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedar solos en medio del país!" (Is. 5:8). No se trata simplemente de "compartir" lo que se tiene. Aún más, se prevé que nadie tenga tanto, y nadie tan poco. Se trata de compartir, sí, pero aún antes que eso, se trata de reconocer el señorío de Dios sobre todo lo existente (Lv. 25:23; Sal 24:1). Y de reconocer que ello lleva a disponer lo necesario para que todos puedan tener acceso a lo que Dios ha puesto al servicio de todos.

Parece cierto que el sistema del Año de perdón cada siete y el del año jubilar cada cincuenta nunca llegó a cumplirse cabalmente. La propia experiencia del pueblo de Israel muestra cómo las dinámicas de acumulación terminaron por imponerse, y el Año Santo pasó a ser una fórmula "espiritualista" en el sentido negativo de la palabra: algo desconectado con la práctica material social.

Una última referencia a estos textos para ver cómo este esquema del don afecta a otras formas de relación humana. El sistema del don impone una limitación no solo a la propiedad sino también al poder. Las responsabilidades del Rey, descritas en Dt. 17:16-20, le impiden enriquecerse o ejercer su poder discrecionalmente. A diferencia de los reyes de los pueblos vecinos, el Rey no puede dictar leyes: sólo debe cumplirlas. Como un escolar, debe copiar las leyes del libro para aprenderlas, leerlas cotidianamente y poner cuidado en aplicarlas. No dispone de medios de acumulación, y debe respetar a su pueblo como un igual. El compartir no es simplemente un "dar". Compartir es también reconocer a todos como iguales y descubrir la limitación del poder por la participación del otro. Por algo el "Pacto" resulta subversivo. Estas limitaciones de la riqueza y del poder resultan impensables para el sistema asiático de economía predominante en aquella región y tiempo. La acumulación se reemplaza por la extensión de los bienes vitales, el poder se restringe por el servir.

3. Compartir desde la pobreza: algunos elementos del Nuevo Testamento

3.1 La ofrenda para Jerusalén

En el Nuevo Testamento encontramos muchos textos que pueden ilustrarnos en la continuidad de estas líneas, en su crecimiento y profundización teológica. Algunos ejemplos ya han sido mencionados. Sería demasiado extenso detenernos ahora en

un análisis detallado de éstos, por lo cual elegí una situación para ayudarnos en la ilustración de este punto, en la línea del "cuerpo" solidario como paradigma de liberación que nos propone Duraisingh. Es el tema de la ofrenda para los santos en Jerusalén.

Sin duda, éste ha sido uno de los ejemplos más usados para hablar del compartir, y muchos estudios, eruditos o no, han abundado sobre esta actividad del apóstol Pablo. Pero no propongo ahora que lo estudiemos desde el punto de vista de una elaboración doctrinal o de la exégesis histórica, sino desde su significación económica y también como punto de una controversia que se plantea en la naciente iglesia cristiana. También en este caso vemos más de una apreciación sobre un hecho de la vida de la fe, con diferentes connotaciones, dentro de la misma escritura bíblica.

Repasemos un poco la historia de esta ofrenda, reconstruida a través de los datos de las distintas cartas de Pablo. La primera mención aparece en el epílogo de 1 Co. (16:1-4), probablemente antes del 57. Allí Pablo sugiere alguna forma práctica de ir haciendo la colecta, como ya lo ha hecho en Galacia (aunque no tenemos constancia del desarrollo de la ofrenda en ese sector). En el momento de escribir esta carta Pablo mismo no piensa en llevar personalmente la ofrenda, a menos que fuera estrictamente necesario, sino en designar algunos emisarios para entregarla. La ofrenda es considerada una "colecta" (*logeia*= una cuenta) y está destinada a "los santos".

En la segunda carta, hay dos capítulos, 8 y 9, que se extienden sobre el tema. La fecha es imposible de establecer, pero podemos suponer aproximadamente un año después de la primera. Allí Pablo se extiende en los argumentos a favor de la ofrenda. Destaca el papel de las Iglesias de Macedonia, que han dado con alegría, aún en medio de persecución y desde su extrema pobreza, aún más allá de su fuerza (1 Co. 8:1-3). Aquí la calificación de la ofrenda ha variado: el término administrativo ha sido reemplazado por dos términos que reflejan un sentido más profundo de esta colecta: es una "*diakonía*" (un servicio) y es una "*koinonía*" (una comunión). Aquí entra a jugar el aspecto liberador que tiene la imagen del cuerpo. Hay un servicio mutuo por la comunión que reúne a este cuerpo. La imagen económica ha crecido para alumbrar aspectos totalizadores de la vida de la Iglesia.

Pero esta ofrenda se transforma en una prueba también: es la comprobación de la sinceridad del amor de los corintios. Probablemente, como veremos más adelante, y como reflejan otras porciones de este conjunto epistolar que es 2 Co., ciertos disensos

ocurridos en la Iglesia, especialmente entre las facciones "entusiásticas", "judaizante" y "paulina", por llamarlas de alguna manera, habrían enfriado la comunión interna, y especialmente la disposición anterior a ayudar a Jerusalén por el conflicto con el bando que respondía a la tradición judaica (2 Co. 8:10-11 y 9:1-5). No me detendré en las muchas consideraciones teológicas que acompañan esta sección, pese a su importancia para nuestro tema. Sólo destaco la relación que Pablo establece entre el compartir de la ofrenda y la reciprocidad de la fe que tiene base cristológica. El argumento culmina con una invitación a "que se establezca una igualdad" (8:14).

Este servicio que se hace símbolo de entrega (la *diakonía* de esta *liturgia*), como Pablo llama más adelante a esta colecta (2 Co. 9:12), está destinado a subvenir a las necesidades de los santos. Es propuesto como un verdadero "compartir ecuménico de recursos". Es más, es propuesto como un verdadero "gesto ecuménico", entendido justamente como una forma de salvar las diferencias teológicas mediante este gesto que demuestra la unidad liberadora del cuerpo de Cristo. Así lo entiende el propio Pablo.

La siguiente mención de la ofrenda ocurre en la carta a los gálatas, cuando señala justamente el conflicto que ha tenido con el bando judaizante. Allí, tras historiar su visión de este conflicto, en el trasfondo de las tendencias judaizantes que han surgido en Galacia, señala que el acuerdo alcanzado en Jerusalén incluía que Pablo "hiciera memoria de los pobres", lo cual Pablo dice haber cumplido diligentemente. Muchos interpretan que ésta es una alusión al cuidado que Pablo puso en recaudar esta ofrenda (o varias ofrendas, según se considere) a favor de la comunidad madre. Lo interesante aquí es que se abandona la palabra "santos", que venía indicando a los destinatarios de esta ofrenda hasta ahora, para elegir la palabra "pobres". No sería extraño que este cambio se debiera al contexto polémico con el sector judaizante que tiene esta carta. Pero justamente por ello el cambio aparece más relevante. La ofrenda no se hace en virtud de una especial "santidad" de la iglesia jerosolimitana -su acción habría desencadenado este conflicto en Galacia- sino en virtud de su pobreza. La ofrenda es destacada ahora por su significación social junto a su valor teológico como gesto de unidad.

La última mención que tenemos en una carta paulina acerca de esta ofrenda está en Romanos 15:25-26. Allí justamente se resumen los términos empleados en una sola expresión: la ofrenda es "un servicio a los santos", pero también es resultado del desvelo de los de Macedonia y Acaya que se han preocupado por tener comunión

[232]

"con los pobres de entre los santos de Jerusalén". La dimensión social de la ofrenda es destacada junto al sentido ecuménico de la misma. Es una comunión, pero es también un servicio a los pobres. Pablo ha decidido llevarla personalmente. La situación de la Iglesia ha cambiado desde que escribió 1 Co. y ahora los conflictos surgidos le hacen viajar a Jerusalén en persona para entregar la ofrenda.

Desgraciadamente no tenemos de mano del propio Pablo escrito alguno que nos diga qué pasó con esta ofrenda, cómo fue recibida, si funcionó según sus planes. La información del libro de los Hechos no parece confirmar sus expectativas. Efectivamente, allí nada se menciona de la ofrenda, de su recolección y significación. Sólo se menciona en la transcripción (bastante libre, seguramente) del discurso de Pablo ante Félix, el procurador romano (Hch. 24:17). Pero la ofrenda, hasta donde puede deducirse, fue usada para pagar ante el Templo votos de nazareato (Hch. 21:17-26). De esa manera se encontró una forma de zanjar, mediante un acto vinculado con el sistema de la pureza, la diferencia surgida entre la comprensión paulina del sentido de su ofrenda y el apego a las tradiciones veterotestamentarias de la comunidad jerosolimitana. Usando la nomenclatura que habíamos establecido en el estudio del A. T., podemos decir que un acto movido por el sistema del "don/ deuda", entendido como extensión de la vida, fue utilizado dentro del sistema de la "pureza", entendido como el cumplimiento del ritual para expiar una posible falta.

El resultado no fue el esperado. Ni los pobres recibieron el alivio que habían querido llevarles los de las iglesias gentiles, ni la cuestión quedó zanjada, y Pablo igualmente fue amenazado, apresado, y probablemente muerto en Roma como final de este episodio. La propia Escritura nos muestra las contradicciones internas y la puja entre estos sistemas. Los distintos relatos de un mismo hecho evidencian distintas lecturas del sentido de la fe y sus expresiones. Las formas de uso del dinero son también componentes de nuestra espiritualidad. Y en este caso hacen entrar en crisis la misión misma de la Iglesia. El modelo de centralidad institucional y de santidad ritual se enfrenta con la extensión de la vida como comprensión del don de Dios.

3.2 Santiago: donde la riqueza se acumula hay pecado

Sin embargo, el mismo Santiago que en la obra lucana aparece

como el motor de este cambio, aparece también como la autoridad detrás de un texto fuertemente profético en su crítica de la acumulación. Así, el último capítulo de la Carta de Santiago trae una de las más fuertes inventivas sobre la riqueza acumulativa.

La carta, desde su primer capítulo, vuelve una y otra vez sobre el sentido de la riqueza y la situación de los ricos en contraste con los pobres. Pero en 5:1-61a confrontación con los ricos llega a su punto máximo. ¿Hay ricos en la comunidad, o se trata de un recurso retórico para introducir la denuncia profética?. Si confrontamos 5:1 y 5:7, que tienen cierta forma de paralelismo estructural, parece que el vocativo *ricos* se opone al vocativo *hermanos*, creando la idea de que los ricos no son hermanos. De hecho, no aparece en todo el párrafo, ni en el resto del escrito, ninguna palabra que pueda significar una posibilidad de redención para los ricos, que viven de la acumulación. Ya han sido condenados.

De hecho en este último capítulo se introducen elementos de una escatología súbita e inminente (vv. 3, 7, 8) que no aparece tan marcada en el resto de la carta. La conclusión muestra una veta apocalíptica que se emparenta con el día de juicio. Justamente esto se introduce cuando habla a los ricos: el autor no tiene poder para exhortar y ordenar a los ricos, como sí lo tiene frente a los hermanos. El poder sobre los ricos no está en la comunidad, sino cuando se manifiesta finalmente el Señor de todos. Mientras tanto, los hermanos deben aguardar con paciencia (v. 7) contemplando cómo los poderosos engordan para el día del sacrificio.

Las expresiones del v. 1 indican que a los ricos no les espera un llanto controlado o quejoso, sino el aullido lastimero del dolor sin fin: *talaípôriai*, "penurias", pero sobre todo, trabajos gravosos, esfuerzos. Los que han vivido sin trabajar afrontan ahora un "trabajo forzado". Les "caerá encima", como una tormenta inesperada. En la misma línea el v. 2, casi como en una visión anticipadora, enuncia como presente las desgracias de ese fin: las riquezas podridas y los vestidos enmohecidos anuncian la superficialidad de la riqueza aparente. Los símbolos del poder (el anillo de oro y el vestido blanco del cap. 2) revelan ahora su verdadera identidad: no son sino brillantes apariencias de lo que es, en la visión final, corrupción. Los vv. 3 y 4 traen una curiosa variante: los testigos en este juicio a los ricos no son los pobres sino las propias riquezas. El clamor de los pobres, víctimas de la injusticia del salario retenido (clara violación a la ley mosaica), ha llegado a los oídos del Señor y lo han movido a actuar, como en el Éxodo. Pero no son esos gritos solamente los que condenan a los ricos. Las propias riquezas se

[234]

levantan como testigos contra sus poseedores. El juicio no sólo necesita acusadores: se requieren testigos. Y son las riquezas amontonadas, los salarios impagos que se personifican como esos testigos. Es como si dijeran: "nosotros fuimos creados para deleite de todos, y fuimos hechos para alimento de los que trabajan y sus familias, y acá nos estamos pudriendo por culpa de quienes nos han acumulado e inutilizado". Las riquezas han enfermado (moho y polilla) por culpa de quienes las han amontonado injustamente. Esa misma enfermedad ahora devorará la carne de los ricos. ¡Curiosa escena la de ver a las riquezas atestiguando contra los ricos!

Es que estos ricos no han sabido discernir los tiempos. Las conductas que los han deleitado en el tiempo "normal" se muestran como condenatorias en el tiempo del juicio. La perspectiva de la justicia escatológica le da su verdadera dimensión a los hechos que son aceptados como lógicos en el tiempo de la injusticia. La lógica de la acumulación no resulta viable en el momento en que se disciernen los sentidos últimos de las conductas y prácticas humanas a la luz escrutadora del juicio divino.

Algunos exégetas ven una referencia cristológica en la expresión del v. 6: El justo muerto sin ofrecer resistencia. En él se identifican todos los justos muertos de la tierra. Pero esa muerte ha tenido causantes. No es una abstracta muerte expiatoria: es la muerte producida por la soberbia criminal de los ricos. No pagar el jornal y matar con la cruz, en el fondo, son acciones similares.

Acá no hay ricos buenos y ricos malos: donde los bienes se han amontonado y vuelto superficiales hay una enfermedad. Esto de por sí es la señal testigo de la falta de amor. No hay palabra intermedia o salida fácil. La perspectiva escatológica tensiona la vida cotidiana hacia respuestas absolutas. El problema lo plantea la acumulación. No hay acumulación buena, o retención justa. La acumulación es la enfermedad de la economía, la retención es la vida del pobre puesta al servicio de la discrecionalidad del poderoso.

La idea de que el v. 6 es cristológico no necesita justificarse por una referencia directa a Jesús, aunque tampoco corresponde una visión identificatoria: el pobre no es el "justo" por el solo hecho de ser pobre. Ser víctima de injusticia no es lo mismo que ser justo. Pero el tipo de acto que víctima al jornalero es, eso sí, cómplice de las injusticias que llevaron al justo a la muerte. Esa muerte no resistida aún es el indicador de cómo el poder se ha desbocado. El Evangelio pone la vida en perspectiva escatológica, lo que permite

[235]

superar la "normalidad" para descubrir el trasfondo ético de lo que parecen ser las acciones normales. El Evangelio nos proviene, justamente, aunque parezca lo contrario, de la idea de juicio. Porque hay un juicio no estamos condenados a las injusticias que se imponen, sino que esperamos la sorpresa de la irrupción del que es justo. El criterio de esa justicia es la vida extendida, el bien compartido, el salario pagado. El texto evangélico llama justo a quien sabe dar un vaso de agua en el nombre de Jesús. Esa es nuestra certeza: hay una justicia posible en la extensión del amor, en el gesto más simple, de quien se hace, por la fe, instrumento de justicia. Hay una forma de vida sobre esta tierra que atrae el juicio, y hay una forma de vida que convoca la justicia. En los vss. siguientes Santiago destacará, una vez más, que es la fuerza de la vida comunitaria la que muestra que esta fe y esperanza son operativas y activas en el compartir, no solo de los bienes materiales, sino también de la esperanza, la salud, la oración.

4. Algunas conclusiones

Estas líneas finales no pretenden ser más que puntualizaciones que no pueden agotar la riqueza del estudio de estos textos, que hemos mirado apenas a vuelo de pájaro. Sólo quiero destacar algunos elementos de repaso.

La economía antigua no es comparable con la de hoy. Por su extensión, por sus sistemas de producción, por las relaciones sociales que se establecen, etc. estamos frente a un fenómeno distinto. Sería engañoso saltar veinte siglos y trasladar esos modelos económicos al presente. Pero no cabe duda de que la base valorativa de esos sistemas que hemos identificado sigue siendo significativa. Las economías asentadas sobre la base de la acumulación siguen construyendo, junto a la creciente y extenuante deuda externa de los pueblos más pobres, una deuda para con Dios, pues no extienden el don de la vida, y por el contrario, siguen negando la vida de los pobres. No plantean la celebración de los dones de Dios como fiesta compartida con los pobres, sino que los consumen en un festín orgiástico como los que los profetas condenaban (Is. 5: 11-12). La acumulación de bienes es siempre acumulación de los bienes que otros necesitan para vivir (Santiago). Los acumule el Rey, o un particular, es la vida de los pobres la que es despojada. La cuestión no es quién acumula: no hay rito que pueda purificar a quien ha olvidado la justicia. El sacrificio ya no puede

exculpar al que se ha "cargado" con la vida del otro al "cargarse" con los bienes que la posibilitan. No es simplemente el compartir como generosidad: se trata realmente de la justicia como descubrimiento de la particular relación con Dios que su amor establece y que solo puede hacerse real cuando se extiende al prójimo. El tema, entonces, no es solo el de la eficiencia relativa de las formas económicas, sino cómo y a qué fin son eficientes. Pues un sistema económico no solo produce bienes transables, sean materiales o culturales, sino que también conforma estilos de vida, hábitos sociales, maneras de ser en el mundo y frente a Dios. Es evidente que cada uno de los sistemas que hemos mencionado en el ámbito del mundo bíblico no solo responde a un modelo institucional-económico; son también una forma de comprensión de la "espiritualidad". No creo que el juego de oposiciones despeje todo el panorama. La misma Escritura muestra que algunos sentidos son complementarios. Por otro lado, hay también dentro del mismo texto bíblico variantes de esta reconstrucción de sistemas y otras expresiones que no cabrían dentro de los que hemos enumerado.

Pero sí debemos señalar énfasis Y oposiciones que persisten. En cuanto al sistema económico, es evidente la distinción entre una forma que privilegia la acumulación y otra que privilegia la distribución. Y que cada una de estas formas responde a los intereses de sectores distintos: la acumulación, a quienes gobiernan, a los sacerdotes, a la institucionalidad. El Templo de Jerusalén era la estructura de acumulación político-económica por excelencia, además de la función religiosa que tenía, en su tiempo. Si los diezmos del pueblo, y las ofrendas de los gentiles fue a parar a sus arcas, era un refuerzo de su poder. No cabe duda de que la oposición de Jesús al Templo, manifestada de muchas maneras a lo largo de los Evangelios, es también oposición al modelo económico de acumulación que el Templo representaba. De allí la expresión "ha hecho de la casa de mi Padre una cueva de ladrones".

La posterior destrucción del Templo de Jerusalén despejó el problema parcialmente. Pero la reconstrucción del "templo cristiano" como lugar de acumulación de poder y dinero, como reemplazo del jerosolimitano que se produce especialmente después del constantinianismo (aunque ya estaba presente antes como tendencia), volvió a instalarlo. ¡Cuántas "ofrendas para los pobres" fueron a parar a las arcas de los templos! ¡Cuántos "diezmos para la celebración" han sido consumidos como manjar de los sacerdotes a espaldas del pueblo!. Estos son elementos que ya conocemos, pero que no está de más reconocer cómo han condicionado aún

[237]

nuestra lectura de las Escrituras. En este diálogo que hoy se impone en torno de los modos de acumulación y distribución económica no podemos olvidar que los modelos de compartir (económicos, de tomas de decisión, de recursos diversos) están reflejando y construyendo nuestra espiritualidad.

El sistema del "Pacto", del don/deuda delante de Dios, se presenta subversivo por su énfasis en la extensión del don, de la superación del concepto de mercancía. No todo bien es mercancía, ni pueden tratarse como mercancías todos los bienes. No pretendo entrar en una discusión técnica de la economía, pero cabe preguntarse si los modelos de acumulación que hoy se nos imponen no tienen que ser desafiados por la voz profética de la Iglesia, no sólo en cuanto a lo que dice, sino a lo que vive, proponiendo otras formas de vivir la economía como extensión y participación, como paradigma alterno que es fruto de la presencia del Espíritu, como expresión de la "subversión" que el pacto de Dios con nosotros en Cristo propone al orden de este mundo. El central concepto de "gracia" no puede reducirse en su significación soteriológica a la subjetividad, sino que tiene que plantearse como una soteriología "material" que conlleve el significado antropológico totalizador.

En el diálogo ecuménico entre Iglesias y organismos de servicio y ayuda estas consideraciones éticas deben plantearse como parte de la búsqueda de acuerdos en la fe. Sería simplista reducir todo a una fórmula: los organismos de servicio y ayuda son entes dinámicos, basados en el don, frente a los entes gubernamentales y las Iglesias, entes institucionales, sistemas de acumulación y pureza. Debemos reconocer que en ambos ámbitos las cosas se dan mezcladas. Hay experiencias de organismos no gubernamentales, y también los eclesiales entre ellos, que han desarrollado una fuerte institucionalidad, y muchos de los dineros que reciben para los pobres han terminado reforzando la institución y el sacerdocio de sus funcionarios. Así como muchas veces las Iglesias han sido factores dinámicos que han creado espacios para los propios organismos y han entregado recursos humanos, cobertura institucional, información en un compartir abierto con otros en defensa del don de la vida.